4
136Yd

MÉMOIRE SUR HÉLVETIUS

Damiron

194
6Yd

The person charging this material is responsible for its return on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

University of Illinois Library

JUN 15 1970

L161—O-1096

MÉMOIRE

SUR HELVÉTIUS,

PAR M. DAMIRON (1).

Philosophie.

(Livre de l'Esprit.)

PREMIER DISCOURS.

Un autre genre d'intérêt va succéder à celui qu'on a pu prendre jusqu'ici aux particularités d'une vie qui ne laisse pas en effet que d'avoir quelque chose d'attachant ; ce sera l'intérêt des idées à la place de celui des détails personnels ; celui de la philosophie au lieu de celui de la biographie ; ce sera de l'analyse et de la discussion, ce sera même, à l'occasion, de la doctrine, après le simple récit, mêlé de réflexions, que l'on a d'abord entendu. Ce nouveau sujet néanmoins est loin d'être indigne d'attention ; car de très-graves questions y sont, comme on le sait, engagées.

(1) Voir la première partie de ce mémoire, t. XXIII, p. 5.

Pour commencer par ce qui choque dès l'abord dans l'ouvrage d'Helvétius, par le titre que Voltaire n'approuve pas et dont on se rappelle qu'il dit : titre louche, titre inexact et vague, on peut remarquer, avec l'excellent juge que je viens de nommer, que le mot esprit entendu ici dans le sens d'entendement, d'intelligence, n'est pas pris selon l'usage le plus général de la langue philosophique ; il faudrait au moins dire : esprit humain.

De plus, dans l'acception même que lui donne l'auteur, il varie de telle sorte que tantôt c'est l'assemblage des pensées en général, tantôt celui des pensées neuves et utiles au public, tantôt enfin la faculté de former l'un et l'autre qu'il lui fait exprimer.

Et si on regarde à la matière même de l'ouvrage, ce titre qui ne devrait désigner qu'un traité d'idéologie, en couvre, il est vrai accessoirement, un de morale et de politique, et même d'économie politique. Aussi selon l'observation d'un des critiques d'Helvétius, ce n'est pas *Esprit* qu'il aurait dû mettre en tête de son livre, mais *sensation*, *morale*, *politique*, *société*, *passions*, *vertus*, et surtout *mélanges littéraires* tant tout y est mêlé et confondu, et a caractère de littérature plutôt que de philosophie.

On a supposé que ce qui a induit Helvétius à intituler ainsi son livre, était l'exemple de Montesquieu ; que pour l'imiter à la fois, et le surpasser peut-être (on sait d'ailleurs le jugement qu'il porta sur l'ouvrage manuscrit que Montesquieu lui avait communiqué pour en avoir son sentiment : il croyait que publié il ne pouvait que nuire à la réputation de l'auteur, et il appuyait son avis de celui de Saurin), il avait dit simplement : *Esprit*, afin de marquer par là quelque chose de plus général et de plus étendu que l'*Esprit des lois;* en sorte qu'il serait venu pour élargir les voies ouvertes par Montesquieu, pour

194
H36Yd.

être le philosophe de tout point de la chose dont Montesquieu n'aurait été le philosophe qu'en un point, et que dans l'opinion de l'auteur, ce ne serait pas la *préface*, comme le dit Diderot, mais le couronnement de l'*Esprit des lois*, qui serait destiné à être le livre de l'*Esprit*. Je n'oserais pour mon compte prêter cette fausse ambition à Helvétius; mais s'il l'avait eue il se serait fait une étrange illusion; car des deux, outre leurs autres différences, celui qui généralise véritablement, c'est-à-dire celui qui a la vue ferme et profonde, le sens pénétrant et sûr, le génie du général, ce n'est certes pas l'auteur de l'*Esprit*; c'est celui de l'*Esprit des lois* (1).

Le livre de l'*Esprit* se compose de quatre discours, dont le premier traite de l'Esprit en lui-même; le deuxième de l'Esprit par rapport à la société; le troisième de la manière dont se forme l'Esprit; le quatrième des différents noms de l'Esprit.

(1) On peut encore remarquer, au sujet de ce titre, avec l'abbé de Lignac, que quand Helvétius définit l'Esprit, une collection d'idées neuves, utiles ou agréables, il confond l'œuvre de l'Esprit avec l'esprit lui-même. Un livre n'est pas l'esprit, mais la production de l'esprit d'un auteur. En outre, cette définition confond l'homme d'esprit avec l'homme de génie. C'est moins la nouveauté des idées que la manière de les présenter qui décèle un homme d'esprit. On a donc tort de caractériser l'esprit par la nouveauté des idées, il est plutôt le metteur en œuvre des idées; le génie découvre des vérités nouvelles, l'esprit les orne. Un homme peut même avoir beaucoup d'idées neuves, sans être un homme d'esprit, exemple : un géomètre. Et puis, l'esprit ne s'exerce pas seulement sur les idées; comme l'orgue, il a des jeux différents, et il s'adresse également à l'imagination et au cœur, et c'est par le cœur et l'imagination qu'il s'y adresse, c'est l'homme tout entier dans ce qu'il y a de plus fin et de plus délicat qui parle à l'homme tout entier. Les femmes, par exemple, est-ce seulement par les idées et un grand fond d'idées qu'elles ont de l'esprit? Les femmes savantes et méditatives ne sont pas les femmes spirituelles; celles qui brillent par l'esprit abondent en images et en images vraies, elles ont le sentiment vif et exquis, et s'il est réglé par la décence, il est plus délicat que le nôtre. Telles sont quelques-unes des observations de l'abbé de Lignac sur le point dont il s'agit.

p 7405

Dans le premier discours, l'auteur ne dit ni tout ce qu'il y aurait à dire de l'esprit considéré en lui-même, ni dans la mesure où il conviendrait de l'exprimer. Ainsi il disserte bien des causes qui déterminent les vices de l'esprit, mais il ne s'occupe pas de celles qui font ses qualités; ainsi encore ne parlant que très-épisodiquement du luxe, il ne s'en livre pas moins sur ce sujet à des développements disproportionnés.

Le second discours, dans lequel il s'agit de l'esprit par rapport à la société, renferme vingt-six chapitres assez mal liés entre eux et destinés à établir cette proposition, que « l'intérêt est l'unique mobile de l'estime et du mépris attachés aux idées de l'homme ; » et à ce propos, et plus longuement, par forme de comparaison, l'auteur s'efforce de prouver que l'intérêt est également la règle d'appréciation de la probité et de la vertu.

Dans le troisième discours, qui roule sur cette question: si l'esprit est un don de la nature ou un effet de l'éducation, vient, à la suite de quelques observations sur les sens et la mémoire, toute une analyse des passions et de l'amour en particulier, suivie d'une centaine de pages sur le despotisme, qui ne se rattachent évidemment que d'une manière indirecte au sujet, et cela sans aucune proportion.

Le quatrième discours, relatifs aux différents noms que reçoit l'esprit, n'est qu'un appendice qui pourrait sans inconvénient être réuni au premier.

Cette disposition générale de l'ouvrage n'a donc, comme on le voit, rien de bien rigoureux, et elle est loin de le faire valoir, elle en trahit plutôt les défauts.

Aussi d'avance je n'hésite pas à le dire, ce n'est pas un bon livre. Il ne l'est pas littérairement, car outre que le plan en est vicieux, l'exécution en laisse beaucoup à dé-

sirer ; le principal s'y perd dans l'accessoire, la philosophie dans l'anecdote, la théorie dans les prétendus traits d'histoire, et même dans des historiettes, qui étaient peut-être ce que M. de Graffigny appelait les balayures de son salon. Il y règne une mauvaise manière de s'exprimer, quoique non parfois sans certains mérites, tels que l'éclat et la chaleur, mais mêlés trop souvent à la déclamation et à l'emphase, ou à un langage sèchement didactique ; en tout c'est un style qui manque de simplicité, d'unité, de force et surtout d'originalité, et qui n'a pour se racheter de ces graves défauts, qu'un certain mouvement général, une certaine élégance, des traits de finesse et quelques détails piquants.

Mais quand j'ai dit que le livre de l'*Esprit* n'est pas un bon livre, c'est surtout à un autre point de vue que je l'ai entendu ; c'est au point de vue de la doctrine, et de la doctrine morale principalement.

Quand il aurait à cet égard, comme on l'a prétendu, dit le secret de tout le monde en son temps, ce qui est loin d'être exact, ce ne serait pas une raison pour ne pas le juger aussi sévèrement, puisque dans ce cas la société, dont il exprimerait les sentiments, ne représenterait l'humanité qu'en un de ses plus tristes et plus honteux côtés. Mais le livre de l'*Esprit* n'est certainement pas plus l'expression du XVIII^e^ siècle, que l'*Esprit des lois* et l'*Emile* ; il l'est même beaucoup moins : il n'en rend pas surtout cet amour généreux, cette noble passion de l'humanité, qui ne parle pas seulement, mais agit et pratique, qui a son éloquence et ses œuvres, et finit par cette grande chose, dont certes on ne peut pas dire qu'elle soit mauvaise en son principe et qu'on nomme la révolution. Le livre de l'*Esprit* peut bien être compté parmi les livres du siècle, mais non comme une de ses plus fidèles manifestations.

Il y a même, sous ce rapport, à faire une remarque que je crois juste. Helvétius a été moins loin sans doute dans sa fausse philosophie, que certains de ses contemporains, et il a cependant peut-être fait un livre plus dangereux. Voici comment je l'entends : Voltaire dit quelque part : « Vous êtes très-confus, Benoît Spinoza; mais êtes-vous aussi dangereux qu'on le dit? je soutiens que non, et ma raison c'est que vous êtes confus, que vous avez écrit en mauvais latin, et qu'il n'y a pas dix personnes en Europe qui vous lisent d'un bout à l'autre. Quel est l'auteur dangereux? c'est celui qui est lu par les oisifs de la cour et par les dames. » C'est dans ce sens que j'estime Helvétius plus dangereux que d'autres; lu par les esprits frivoles et inexpérimentés, par les femmes, par les gens du monde, par les jeunes gens surtout, il peut avoir sur leur âme la plus fâcheuse influence. Je parle ici plus particulièrement pour ces derniers, auxquels ces études, avant de prendre la forme de mémoires, s'adressent comme leçons et doivent témoigner de la sollicitude du maître pour ceux qui reçoivent son enseignement.

D'autres mauvais livres, comme malheureusement il en fut produit plus d'un fameux au XVIII^e^ siècle, peuvent leur tomber entre les mains, mais dissertations ou romans, ils sont de si peu d'agrément ou de tant de licence, que le lecteur d'abord averti ne se sent bien séduit ni dans son goût peu charmé, ni dans sa conscience offensée. Mais ici il n'en est pas précisément de même; il y a comme enseigne et profession de sagesse, d'expérience du monde, de connaissance des hommes et au moins relativement une certaine retenue, à laquelle cependant il ne faudrait pas trop accorder. C'est un galant homme, c'est un honnête homme, qui parle, qui s'offre à la jeunesse pour la guider, lui enseigner le vrai chemin de la vie. Il semble

un de ces maîtres comme on en trouve à son entrée dans le monde et qui viennent vous dire : Ce que vous avez appris dans vos livres, dans vos écoles, et même dans votre famille, était bon pour votre enfance; c'était la vérité de cet âge; mais ce n'est pas celle de l'âge où vous êtes arrivé, celle qui vous doit représenter la société, telle que vous allez désormais la trouver. Cette vérité nouvelle, vous l'ignorez, apprenez-la de nous. Fiez-vous-en à nous pour vous en instruire; changez votre science contre la nôtre, votre morale contre la nôtre; vous n'aurez qu'à vous en féliciter.

Il y a certainement dans ces discours de quoi faire illusion à de jeunes esprits, de quoi les séduire et les gagner. Eh bien! c'est un peu là l'attrait d'Helvétius; il inspire, à qui, il est vrai, ne sait pas assez se garder, une sorte de confiance; il a l'autorité d'un sage selon le monde et l'art de mêler à des thèses philosophiques des traits et des images, des peintures et des anecdotes, propres à les mieux insinuer et à les faire passer dans les âmes. On a dit de lui qu'il était La Rochefoucauld délayé, mais il l'est en tableaux qui peuvent plus que de simples maximes toucher l'imagination et corrompre le cœur. Voilà en quoi son livre est plus particulièrement dangereux.

Le livre de l'*Esprit* n'est donc pas un bon livre. Mais alors, me dira-t-on, pourquoi vous y arrêter avec une sorte de complaisance? — parce qu'il n'est pas un bon livre, parce qu'il a eu sa vogue, sa faveur, son crédit même; parce qu'il a été beaucoup lu et qu'il peut l'être encore, et ne l'être pas impunément; parce que, si peu philosophique qu'il soit au fond, il a cependant apparence de philosophie, et que sans avoir beaucoup d'admirateurs, il peut ne pas manquer de partisans.

Mais c'est assez de préambules, et, arrivant enfin au

corps même de l'ouvrage, je vais suivre l'auteur dans l'examen de toutes les principales questions qu'il entreprend successivement de traiter.

Dans sa préface, il nous dit que l'objet qu'il se propose est non-seulement intéressant mais neuf ; que c'est l'esprit considéré d'une manière plus complète qu'il ne l'a été avant lui ; que quelques-unes de ses idées paraîtront peut-être hasardées, mais qu'on doit se rappeler que ce n'est souvent qu'à la hardiesse des tentatives qu'on doit la découverte des plus grandes vérités.

N'est-ce pas beaucoup annoncer, beaucoup promettre que d'avancer de telles prétentions? et quelle grande nouveauté, quelle grande vérité il y a-t-il à soutenir, ce qui est le fond du livre, que toutes nos idées viennent des sens ; que toutes nos actions se ramènent à l'intérêt ; et que l'esprit est un effet de l'éducation plutôt qu'un don de la nature? Le neuf, si neuf il y a, n'est ici que faux ou problématique, pour rappeler ce mot de Voltaire.

Dans son premier discours, recherchant ce qu'est l'esprit en lui-même, il commence par le définir et lui marquer deux principales acceptions : c'est, selon lui, l'effet de la faculté de penser, c'est-à-dire l'assemblage des pensées d'un homme, ou la faculté même de penser. Pour savoir par conséquent ce qu'est l'esprit dans l'un comme dans l'autre sens, il faut connaître quelles sont les causes productrices de nos idées. Or, ces causes sont deux puissances passives : l'une, celle de recevoir les impressions que font sur nous les choses extérieures, c'est la sensibilité physique ; l'autre, celle de conserver ces impressions, c'est la mémoire, qui n'est qu'une sensibilité continuée, mais affaiblie.

Ces puissances ne nous fourniraient cependant qu'un petit nombre d'idées, si elles n'étaient jointes en nous à

une certaine organisation extérieure, qui fait notre supériorité. « Si la nature, dit Helvétius dans un passage resté célèbre, au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes sans art, sans habileté, sans défense contre les animaux, tout occupés du soin de pourvoir à leur nourriture et d'éviter les bêtes féroces, ne fussent encore errants dans les forêts, comme des troupeaux fugitifs » (p. 121). Sur quoi un excellent juge dit ce mot : Je n'en doute pas en effet, si une partie des hommes étaient des chevaux, les autres monteraient dessus (1). Sur quoi Voltaire dit aussi : « Ce n'est pas parce que les singes ont les mains différentes des nôtres, qu'ils ont moins de pensées, car ils ont leurs mains comme les nôtres. »

Il est vrai que si Helvétius rencontre ici de tels adversaires, il a pour soutien Diderot, qui ne lui est pas au reste, comme nous le verrons, et comme je l'ai déjà montré, aussi favorable sur d'autres points ; et qu'ici même l'expose et le traduit en de tels termes qu'il finit par en faire involontairement la critique. En effet, voici comment il s'exprime :

« Allongez à un homme le museau; figurez-lui le nez, les yeux, les dents, les oreilles comme à un chien ; couvrez-le de poil, mettez-le à quatre pattes, et cet homme, fut-il un docteur en Sorbonne, ainsi métamorphosé, fera toutes les fonctions d'un chien : il aboiera au lieu d'argumenter, il rongera des os au lieu de résoudre des sophismes; son activité principale se ramassera vers l'odorat; il aura presque toute son âme dans le nez et il suivra un lapin ou un lièvre à la piste, au lieu d'éventer un athée ou un hérétique. D'un autre côté, prenez un chien, dressez-

(1) M. Villemain.

le sur les pieds de derrière, arrondissez-lui la tête, raccourcissez-lui le museau, ôtez-lui le poil et la queue et vous en ferez un docteur réfléchissant profondément sur les mystères de la prédestination et de la grâce. » Si l'on considère, poursuit Diderot, qu'un homme ne diffère d'un autre homme que par l'organisation, et ne diffère de lui-même que par la variété qui survient dans ses organes; si on le voit balbutiant dans l'enfance, raisonnant dans l'âge mûr, balbutiant de rechef dans la vieillesse, tel qu'il est dans l'état de santé, de maladie, de tranquillité et de passion, on ne sera pas éloigné de ce système. »

Il se peut, mais ce ne sera pas du moins la manière dont le présente Diderot qui nous en rapprochera; car il n'était guère possible d'en mieux faire saillir la flagrante témérité.

Dans la suite de ce premier discours, Helvétius s'attache à montrer que la sensibilité physique et la mémoire, ou pour mieux dire, la sensibilité seule, produit toutes nos idées, puisque la mémoire n'est que la sensation et que se souvenir n'est, proprement, que sentir (p. 130); tout comme apercevoir des ressemblances et des différences ou juger; ce qu'il essaie de démontrer par différents exemples. Et de cette explication de nos idées et de nos jugements passant à ce qui les rend faux, il en indique trois causes : les passions, l'ignorance et l'abus des mots.

Les passions nous trompent, parce qu'au lieu de nous laisser voir toutes les faces des objets, elles ne nous permettent que d'en considérer une; c'est ce que marque bien ce mot d'une femme à son amant, dit Helvétius : « Ah! perfide, tu ne m'aimes plus; tu crois plus à ce que tu vois qu'à ce que je te dis (p. 138). » Nous errons par ignorance, quand faute d'étude ou de mémoire, nous ne savons ou ne nous rappelons pas tous les faits dont nous avons à

juger. C'est à quoi nous sommes exposés dans toutes les questions un peu difficiles, comme par exemple celle du luxe. Et ici se place cette longue dissertation sur le luxe, qui est sans proportion avec le reste du discours (de la p. 139 à la p. 158). La troisième cause d'erreur est l'abus des mots, dont l'auteur essaie de rendre compte en insistant plus particulièrement sur les mots *matière*, *espace*, *infini*, *liberté*, de manière à en tirer des inductions favorables à l'hypothèse sensualiste. Vers la fin du discours il cite Malebranche et lui attribue le traité de la *Prémotion physique*, erreur que relève Voltaire et qui rentre dans la classe de celles qu'on ne peut rapporter ni aux passions, ni à l'abus des mots.

Du reste, dans tout ce début de son ouvrage, Helvétius n'est visiblement qu'un disciple, mais un disciple à outrance, et sans en être plus fort, de Locke, dont il profite peu et dont il abuse beaucoup.

Maintenant dois-je passer en revue toutes les opinions particulières qu'Helvétius introduit ici incidemment, telles que sa négation de la liberté, son doute, si ce n'est pis, sur la spiritualité de l'âme; son affirmation de l'activité, et par suite de la sensibilité de la matière, sa manière de ramener l'espace à la matière, qu'il est fort porté à admettre seule, et enfin sa disposition passablement septique à ne reconnaître de vérités que celles que nous livre la sensation? je ne le pense pas; ce serait, me laissant gagner aux procédés de mon auteur, courir sur ses pas d'une digression à une autre, traiter de mille choses diverses épisodiquement, et compliquer ainsi sans méthode une étude déjà assez embarrassante en elle-même. Je préfère élaguer, simplifier, négliger l'accessoire pour m'attacher au principal, et m'en tenir à ce qui est proprement et éminemment l'objet même du livre.

Dans cette vue je n'ai donc pas à m'étendre davantage sur l'analyse du premier discours; il me reste à l'apprécier dans ce qu'il renferme d'essentiel.

Et d'abord, que signifie cette étrange doctrine (la même au fond que celle que plus tard il soutiendra au sujet de l'éducation, et qui consiste à dire que tout homme est capable de toutes choses, au moyen des circonstances dans lesquelles on le place), que signifie, dis-je, cette doctrine de l'assimilation possible de l'homme avec la brute? c'est qu'il n'est lui-même rien de précis en nature, mais qu'il devient et se fait tout, selon le concours des causes qui agissent sur lui; qu'il n'est de première institution ni ceci ni cela, ni une chose ni une autre, rien de déterminé et de fixe, mais une simple aptitude, une puissance vague, la *table rase* en un mot sur laquelle tout peut indifféremment s'imprimer et se peindre, c'est-à-dire, qu'en lui le dedans est livré tout entier et sans résistance au-dehors, prêt à en tout recevoir, à se plier docile et souple à toutes les impressions qui lui en viennent; de sorte que dans chacun de nous il y a de tout également, ou que plutôt il n'y a de rien et qu'on y peut tout mettre, y compris le cheval, et même si l'on veut l'autruche, et pourquoi pas la carpe, et la plante et la pierre, puisque nous n'avons, par hypothèse du moins, nulle constitution fixée, nulle destination marquée : système qui généralisé revient à dire que tout est dans tout, tout animal dans chaque animal, toute plante dans chaque plante, tout minéral dans chaque minéral, et bien plus que le minéral à son tour est dans la plante, et la plante dans l'animal, et qu'ainsi tout au fond ne fait qu'un et ne devient divers que par évolution et développement.

Or, que penser de ce système?

Bonnet, de Genève, a dit, par allusion au passage d'Hel-

vétius que j'ai cité plus haut : « Le cerveau du cheval répond à sa botte ; et quand même on détruirait l'organisation du pied du quadrupède, la botte subsisterait encore dans le *sensorium* ou le cerveau, ce qui empêcherait le cheval de devenir homme. » Cette juste remarque nous met sur la voie de quelques réflexions qui, je l'espère, laisseront peu de crédit à l'opinion d'Helvétius.

Il y a une grande loi de zoologie, en vertu de laquelle ce que suppose Helvétius est tout simplement impossible ; cette loi est celle de la corrélation des organes, à laquelle il faut joindre celle de leur subordination dont je dirai aussi un mot. Cette première loi veut que les organes dont les animaux sont pourvus, soient tellement faits les uns pour les autres, se correspondent et s'entretiennent tellement, qu'ils forment entre eux un tout, un ensemble, une composition, qui n'a rien d'arbitraire, et ne se prête ni à de certaines additions, ni à de certains retranchements. En sorte que, comme le dit un physiologiste éminent (1), les combinaisons organiques ne sont pas libres ; tous les rapports y sont déterminés nécessairement. Certaines parties s'appellent et d'autres s'excluent. Il y a des combinaisons impossibles, et il y en a de nécessaires. Toutes les complications imaginables n'existent pas, puisqu'il y a des combinaisons impossibles ; ni toutes les simplifications, puisqu'il y a des combinaisons nécessaires. Comme exemples de cette loi on peut citer le rapport des organes de la respiration avec ceux du mouvement ; celui de ces mêmes organes avec ceux de la digestion ; celui des organes de la digestion elle-même avec les appareils extérieurs destinés à la nutrition. Ainsi, ce n'est pas par hasard que des dents tranchantes conviennent avec

(1) M. Flourens.

un estomac simple, et des dents plates avec un estomac multiple ; un animal carnassier a nécessairement des dents tranchantes, un estomac simple, des doigts divisés et mobiles pour saisir sa proie, et jusque dans le cerveau une disposition qui le pousse à se nourrir de chair.

Et non-seulement il y a corrélation entre les organes, mais il y a subordination des uns à l'égard des autres. Les organes de la locomotion sont subordonnés à ceux de la digestion, ceux de la circulation à ceux de la respiration, et tous à ceux du système nerveux. Aussi, la forme du système nerveux détermine celle de tout l'animal, et la raison en est simple, c'est qu'en principe le système nerveux est tout l'animal et que les autres n'y sont joints que pour le servir et l'entretenir. Dans l'homme, par exemple, l'encéphale se compose de trois parties, le cerveau, proprement dit, siége exclusif de l'intelligence; le cervelet, siége de la force qui détermine et règle le mouvement; la moëlle allongée, siége de celle qui produit la respiration. Or, l'encéphale dans sa composition décide du reste de l'organisation et il implique tout un ordre d'appareils à son service, qui fonctionnent sous sa dépendance et répondent à ses besoins.

Telle est dans sa généralité la double loi qui préside à l'économie animale.

Si maintenant cette double loi sous les yeux, on veut juger avec quelque rigueur l'opinion d'Helvétius, il ne sera pas difficile d'en saisir le défaut, et j'ajoute, le ridicule. Ainsi on peut lui dire : Vous pensez qu'en donnant au cheval les mains de l'homme, on lui en donnera l'esprit. On ne lui en donnera rien, on le réduira seulement à l'impossibilité de vivre comme cheval. Pour en faire quelque chose comme l'homme, il faudrait d'abord lui en

prêter l'âme ; puis avec l'âme le cerveau, qui n'est pas dans l'homme ce qu'il est dans le cheval ; et avec le cerveau ce qui en est une dépendance, ses divers instruments d'action ; il faudrait défaire le cheval d'un bout à l'autre, et le faire homme de toute pièce ; alors en effet il pourrait être intelligent comme l'homme ; car il ne serait plus le cheval, il serait l'homme, il serait le cheval fait homme.

Mais supposer qu'en lui prêtant simplement les mains de l'homme, on lui en prêterait la pensée, c'est supposer qu'en lui attribuant aussi par une autre combinaison les griffes du tigre ou du lion, on en ferait un lion ou un tigre ; on n'en ferait qu'une impossibilité, impossibilité du même genre que celle qui consisterait à convertir l'oiseau en poisson en lui donnant des nageoires, ou le poisson en oiseau en lui donnant des ailes. On ne renverse pas ainsi l'ordre de la nature, on ne franchit pas par caprice les lignes sévères qu'elle a tracées entre ses domaines vraiment distincts ; on ne confond pas l'œuvre de Dieu, on ne la défait pas et on ne la refait pas à plaisir, et si on la peut modifier dans ce qu'elle a d'accidentel, elle résiste et demeure stable dans ce qu'elle a d'essentiel. Les essences ne changent pas, elles ne se transforment pas les unes dans les autres, celle de l'animal dans celle de la plante, celle de la plante dans celle de la pierre et réciproquement : et non-seulement elles se maintiennent d'un règne à l'autre, mais elles subsistent également dans les différents ordres de chaque règne, il y a pour me servir ici des termes de la science, des embranchements, des circonvallations et comme des sauts, qui empêchent que tout animal puisse devenir un autre animal, toute plante une autre plante, toute pierre une autre pierre et réciproquement. Ni tout ne se tire de tout, ni tout ne se ramène à tout. S'il en était autrement, la création ne serait que confusion, et

le créateur ne serait rien moins qu'ordonnateur. Dans l'incréé comme dans le créé tout serait en puissance et rien jamais en acte, c'est-à-dire que rien n'y serait défini, établi et durable, et que tout y serait incertain, mobile et passager ; d'où suivrait avec un monde qui ne serait rien de déterminé, un Dieu qui n'aurait pas plus de caractère ; un monde où tout pourrait indistinctement se faire, et un Dieu disposé lui-même à tout laisser se faire, un Dieu et un monde vagues au lieu d'un Dieu et d'un monde précis ; un Dieu bien près de n'être rien, tant il serait vide d'attributs, et un monde qui ne serait proprement aucune chose, tant il porterait peu de marques d'ordre et de stabilité ; un Dieu neutre et indifférent qui laisserait aller et comme s'écouler une création toute d'aventure ; et un monde en tout point digne d'une telle origine ; en un mot, un Dieu qui ne serait pas le bien, et un monde qui ne serait pas une bonne chose, tels seraient le Dieu et le monde du système que je combats ; serait-ce encore le vrai Dieu ? serait-ce le vrai monde ? le lecteur en jugera, il jugera, par conséquent si Helvétius qui dans sa théorie ne va pas jusque-là, mais y tend nécessairement, en est plus fort sur le point auquel il s'est borné.

Du reste, et pour finir par une dernière remarque sur ce discours, je rappellerai que quand l'auteur y enseigne que la sensibilité physique est la cause productrice de l'esprit ou des idées, il entend par là que c'est une seule et même faculté, la perception externe, qui produit toutes nos idées et que cette faculté appartient aux organes.

Or, après tout ce qui a été objecté avec grande raison à une telle doctrine, je n'ai pas besoin de démontrer, et, il me suffit d'affirmer, que si nous n'avons en effet qu'une faculté pour tout connaître, cette faculté n'est pas la per-

ception externe, laquelle n'est dans l'âme que le pouvoir limité de connaître les choses sensibles, mais l'intelligence ou l'entendement, pris dans toute sa généralité, et capable par là même de toutes espèces d'idées, quels qu'en soient les objets; il me suffit en outre d'affirmer que cette faculté n'appartient pas à la matière, parce que la matière ne pense pas, ne connaît pas, n'agit pas, parce qu'en un mot elle n'est pas l'âme et n'en a pas les attributs.

Il n'y a rien eu à cet égard d'opposé aux divers auteurs, partisans du même système, qui ne puisse l'être également à Helvétius lui-même; et en particulier il n'y a pas un des arguments dont j'ai fait usage contre Delamettrie, d'Holbach et Diderot qui ne fut ici à sa place. Je ne les reproduirai donc pas, je me contenterai d'y renvoyer; j'y joindrai seulement une observation : Helvétius affecte de ne pas vouloir prononcer sur la question de la spiritualité de la substance qui pense; mais il ne l'en résout pas moins dans le sens matérialiste, d'abord parce que c'est à la sensibilité physique qu'il rapporte toutes les idées : ensuite parce qu'il ne reconnaît en conséquence que des idées sensibles ou relatives aux corps. On peut même dire qu'Helvétius est à un certain point de vue plus matérialiste qu'un autre; car comme c'est surtout aux organes de la vie de relation, aux mains et aux pieds, par exemple, qu'il attribue le grand rôle dans la production des idées, il est certainement par là plus grossier dans son système, que ceux qui, avant tout, font honneur de cette fonction supérieure au plus intime, au plus délicat, au premier de nos organes, à la maîtresse pièce de la machine, en un mot au cerveau; ceux-là du moins sont plus prêts à mieux entendre et à mieux expliquer le mécanisme et le jeu de l'instrument de la pensée.

Quoi qu'il en soit je n'ai plus à discuter le principe

d'Helvétius, et comme il n'est en outre dans ce premier discours aucun point de quelque importance que j'aie encore à examiner, je passe au deuxième, sur lequel je serai, je dois en avertir, beaucoup plus long; si bien même que j'ai besoin d'une sorte de préface pour indiquer et justifier à-la-fois le travail étendu dont il sera pour moi le motif et l'occasion.

DEUXIÈME DISCOURS.

Le sujet de ce discours est la doctrine de l'intérêt; or, au fond de cette doctrine il y a une théorie de l'amour. Il s'agira d'apprécier cette théorie, et pour la mieux apprécier d'en proposer une autre, à l'aide de laquelle on puisse plus exactement la discuter et la contrôler.

A cette fin certains développements me paraissent indispensables et c'est là précisément ce qui m'embarasse et m'arrête, et par suite exige quelques explications.

Je l'avoue, je ne puis consentir à ne voir dans l'histoire de la philosophie que cette histoire elle-même; j'y vois de plus et avant tout la philosophie proprement dite. L'histoire comme moyen, et la philosophie comme but, l'histoire pour commencer et la philosophie pour finir, l'une comme exercice, préparation et forte discipline de l'intelligence, l'autre comme progrès ultérieur, forme plus avancée et œuvre finale de la pensée, voilà quel est à mes yeux leur rapport véritable, l'histoire pour l'histoire, et sans regard à la philosophie, sans aucun dessein philosophique, aurait encore son intérêt, celui qui s'attache à l'étude de toute doctrine de quelque valeur dans le passé. Mais elle n'aurait plus son mobile le plus élevé et le plus puissant, celui qui naît de la vérité à connaître en elle-même, et à rechercher et à saisir par ses propres ré-

flexions. Qu'est-ce au fond, et dans son essence que l'histoire de la philosophie? un long et fécond commerce avec les plus éminents des esprits, qui se sont appliqués à la connaissance de Dieu, de soi-même et du monde. Or, comment vivre longtemps dans cette forte intimité, sans essayer à son tour de mettre de tels exemples à profit, sans tenter, dans la mesure d'une sage indépendance, de faire aussi pour sa part acte de libre raison et de philosophie? Comment rester toujours à l'état de critique et ne pas aspirer, si modestement qu'on s'y porte, à celui de penseur! En tout l'histoire est une école; en philosophie elle doit être une école de philosophie; le serait-elle en effet, si on se bornait à y apprendre ce que d'autres ont pensé, sans jamais s'y exciter à penser par soi-même. Un peu de philosophie au terme de l'histoire n'est certainement pas un excès, et la maxime qui dit non l'histoire pour l'histoire, mais l'histoire pour la philosophie, n'est certes pas une témérité; il faudrait bien plutôt y voir l'expression d'une sagesse qui ne se confie qu'après épreuve en elle-même.

Si ce peu de mots suffisent pour protester contre l'opinion, qui tendrait à faire de l'histoire de la philosophie une œuvre d'érudition et nullement de philosophie, j'aurai maintenant moins mauvaise grâce à annoncer qu'après avoir exposé et discuté la théorie de l'amour contenue dans le deuxième discours du *Livre de l'Esprit*, j'aurai à en proposer moi-même une autre, sous la forme d'une solution à cette double question : Qu'est-ce qu'aimer, et qu'aimons-nous?

Je commencerai par faire remarquer dans ce deuxième discours, un grand défaut de composition, dont on n'a peut-être pas toujours été assez frappé. L'auteur n'y veut en principe établir que cette thèse, savoir :

« que l'esprit, ce sont ses termes, ne s'estime que par l'intérêt qu'on y trouve ; » mais il y en mêle incidemment une autre, qui est que la vertu ne s'estime également que par l'utilité qu'elle procure. Or, contre ce que lui commandaient l'ordre naturel de ses pensées, et la fidélité à son premier dessein, il finit par donner à celle-ci comparativement à celle-là, un tel développement et de telles proportions qu'il la fait insensiblement passer du second plan sur le premier, et que pour des yeux même assez attentifs il peut sembler, en dernière fin, que ce qui l'occupe avant tout, c'est la doctrine de l'intérêt dans son acception la plus générale et la plus commune, et non l'application, on le peut dire, singulière, qu'il en fait à l'appréciation des qualités de l'esprit. Or, c'est là, évidemment une confusion, un défaut de composition, je le répète, qu'il importe de relever.

Que pour s'en convaincre en effet on veuille bien suivre l'auteur, dans le long parallèle qu'il institue, point par point, entre les deux termes qu'il compare, entre l'esprit et la probité, et on n'aura pas de peine à reconnaître qu'il tend constamment à y faire prédominer celui-ci sur celui-là, et à développer sans proportion, ce qui se rapporte à l'un, aux dépens de ce qui touche l'autre.

Ainsi il veut d'abord montrer que dans les relations les plus particulières, dans celles qui constituent la société d'homme à homme, « chacun donne le nom d'esprit à l'habitude des idées qui lui sont utiles, comme instructives ou agréables. » Or, dans cette vue que fait-il ? il entre dans de longues explications pour prouver qu'il en est de même de la probité, considérée dans de semblables relations, et qu'elle aussi « chacun ne l'appelle dans autrui que l'habitude des actions qui lui sont utiles ; » et à ce

sujet, sentant bien que cette proposition ne saurait aller toute seule, il ajoute : « Il y a, il est vrai, quelques hommes auxquels un heureux naturel, un désir vif de la gloire et de l'estime, inspirent, pour la justice et la vertu, le même amour que la plupart des hommes ont pour la richesse et la grandeur » (p. 180). Mais la classe la plus nombreuse ne donne le nom d'honnêtes qu'aux actions qui lui sont personnellement utiles. Un juge absout un coupable, un ministre élève un sujet indigne ; l'un et l'autre sont justes aux yeux de leurs protégés (p. 182), il n'y a même point de crimes qui ne soient mis au rang des actes honnêtes par les personnes auxquelles ces crimes sont utiles. « On obéit toujours à son intérêt et l'on juge de toutes les actions en conséquence. » Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral l'est à celle de l'intérêt, ou à cette espèce de gravitation de soi sur soi, comme l'appelle d'Holbach, à laquelle chacun cède. Avant d'aller plus loin, et sans discuter encore cette théorie d'Helvétius, il convient néanmoins de noter ici l'espèce d'exception qu'il y fait en passant, et sans qu'elle semble à ses yeux tirer à conséquence, lorsqu'il parle de ces hommes qui ne sont pas conduits par l'intérêt, et recherchent la justice et la vertu par un autre motif que celui de l'utile. Il y a donc, peut-on lui demander, de la justice et de la vertu indépendamment de l'utile ? Il y a donc, dans le cœur humain, une autre règle de détermination, un autre principe de conduite que l'intérêt personnel ? mais alors que devient cette prétendue loi du monde moral, cette espèce de gravitation d'un autre ordre, qui, comme celle qui pousse les corps, doit être universelle ? Est-ce encore une loi ? Du reste à quoi tend tout ce raisonnement ? A conclure par suite de l'analogie établie en principe par l'auteur, entre la

probité et l'esprit, que l'esprit n'a pareillement de mesure d'appréciation que l'intérêt qu'il présente. D'où, pour prendre de ces exemples, trop familiers à Helvétius et que lui reproche Voltaire, l'estime qu'on doit faire de Marcel, le maître de danse, de Ninon et de la Lecouvreur, à cause de leurs pensées, qui, traduites en actes, ici en galanteries, là en belles façons, ont droit, aux yeux de l'auteur, à être jugées avec faveur; ces personnes ont leur utilité dans le plaisir qu'elles procurent. « De sorte que, comme le dit encore Helvétius, pour estimer les idées d'autrui, il faut être intéressé à les estimer. »

Ce n'est pas qu'il n'y ait, reprend-il, comme au sujet de la probité, quelques hommes amis du vrai, quelques philosophes, quelques jeunes gens qui estiment avant tout les idées vraies et lumineuses; mais le plus grand nombre fait autrement et en matière d'idées comme en matière d'actions, règle son jugement sur son intérêt. « Car, il y a pour nous nécessité de n'estimer que nous dans les autres » (p. 195). Mais s'il y a une telle nécessité, peut-on répondre à son tour, pourquoi certains hommes, au dire même de l'auteur, y échappent-ils? pourquoi ont-ils une autre mesure d'appréciation? quelle est encore ici cette nouvelle exception, qui tourne évidemment contre la théorie dont il s'agit? Elle ne l'arrête cependant pas, et, reproduisant sa thèse sous un aspect ou plutôt à un degré nouveau, il essaie de prouver qu'il en est de l'esprit par rapport à une société plus étendue, comme à l'égard de celle de particulier à particulier, et dans ce but il revient à son procédé habituel de la comparaison de l'esprit avec la probité, à laquelle il fait toujours, dans ses développements, la part beaucoup plus large.

Qu'estime une société, qui sans être encore publique, n'est plus cependant tout-à-fait privée, dans la conduite et

les actions d'autrui? l'intérêt qu'elle y trouve. Seulement quand elle est animée de vues trop limitées, trop personnelles, au lieu de considérer l'intérêt le plus général, c'est un intérêt plus borné qu'elle consulte et écoute; en quoi elle se trompe et se fait illusion. « Aussi le moyen, dit Helvétius, d'échapper aux séductions des sociétés particulières et de conserver une vertu inébranlable au choc des intérêts particuliers, est de prendre dans toutes ses déterminations, conseil de l'intérêt public » (p. 210).

Prendre conseil de l'intérêt public! qu'est-ce à dire? D'abord y a-t-il un autre intérêt que l'intérêt privé, et la prétendue publicité dont il s'agit ici n'est-elle point simplement une affaire de chiffres, qui ne signifie autre chose, sinon qu'un plus ou moins grand nombre d'individus ont chacun en particulier le même intérêt personnel? Ensuite qu'est-ce dans ce cas que consulter l'intérêt public? n'est-ce pas uniquement regarder si son intérêt propre est celui du grand nombre, et ne faire état de celui-ci qu'autant qu'il convient avec celui-là, qui seul vaut par lui-même, et doit prévaloir sur tout autre? En d'autres termes, l'utile pour soi avant tout, pour soi seul, s'il y a lieu; pour soi et pour autrui, si on y trouve son avantage, comme aux dépens d'autrui, si on y a profit, n'est-ce pas là en abrégé toute la morale d'Helvétius? morale toute d'intérêt, et de cet intérêt qui se réduit à la satisfaction de la sensibilité physique, doctrine d'égoïsme et de sensualisme, aux préceptes de laquelle il ne mêle de loin en loin des maximes d'un autre caractère, que pour nous donner ou se donner le change, et se soulager par une inconséquence des suites fâcheuses de ses principes, qui doivent parfois lui peser.

Mais ce n'est là qu'une remarque que je jette en passant, et que je laisse à développer, pour revenir à la

suite de mon analyse. Plus tard je la reprendrai pour y insister plus expressément.

Si dans les sociétés particulières on n'estime la probité que par l'utile, on n'y fait pas, poursuit l'auteur, d'autre appréciation de l'esprit. En veut-on des exemples, mais j'avertis que je choisis, je ne pourrais tout citer : Un Fakir, dans une société de sybarites, serait regardé avec cette pitié méprisante, que des âmes sensibles et douces ont pour un homme qui perd de tels plaisirs en vue de biens imaginaires. Une femme galante trouve peu d'accueil parmi des prudes et réciproquement ; les géomètres ont plus d'estime pour les physiciens que pour les poètes ; d'ordinaire on plaît dans le monde, non en approfondissant aucune matière, mais en voltigeant incessamment de sujet en sujet ; et en général dans chaque société l'intérêt personnel est l'unique règle d'appréciation des mérites de l'esprit.

Et ce qui est vrai de l'esprit considéré par rapport à des sociétés particulières, c'est également de l'esprit par rapport à cette société générale, qui s'appelle le public. Le public lui aussi juge des idées par leur utilité, comme au reste de la probité.

Cependant Helvétius pense avec Duclos que dans certains cas c'est non-seulement à l'utilité d'un art, mais à sa difficulté, à sa nouveauté, à d'autres circonstances et surtout à ses moyens d'exprimer la beauté qu'on accorde son estime. N'est-ce pas encore là une exception, de laquelle il résulte qu'en esthétique comme en morale, après une première règle de jugement qui est l'utile, on en propose une autre, qui est le juste ou le beau.

Enfin, l'auteur envisage l'esprit et la probité par rapport aux siècles et aux peuples divers, mais en commençant par la probité et en s'y arrêtant beaucoup plus,

comme si c'était le sujet principal dont il eut à traiter; toujours le même vice de composition.

Il avance donc que « dans tous les siècles et dans tous les pays la probité ne peut être que l'habitude des actions utiles à sa nation » (p. 274); et pour le prouver il examine deux opinions dont l'une consiste à considérer la vertu comme relative, et l'autre comme absolue, et il partage la première; ce qui l'y détermine ce sont des faits, tels que le vol permis à Sparte, le meurtre des vieillards autorisé parmi les sauvages, différentes coutumes, qui, toutes révoltantes qu'elles paraissent, ont cependant été, en certains temps et en certains pays, approuvées (p. 280).

Sa conclusion est que la probité ou la vertu varie selon les idées que l'on se fait du bonheur, dont la vertu n'est que le désir (p. 283). Elle lui parait évidente; cependant, pour mieux l'appuyer encore, il croit devoir distinguer entre la vertu de préjugé et la vertu véritable. La première est celle qui ne conduit pas au bonheur public et toutefois chez la plupart des nations elle est plus honorée que l'autre. — Mais alors, peut-on faire remarquer à l'auteur, ce n'est donc pas par l'intérêt que ces nations l'estiment, et alors aussi que devient cette prétendue règle de jugement des actions que l'on donne comme universelle. — Du reste, est vertu de préjugé, celle par exemple des bramines avec leurs bizarres superstitions, celle des prêtresses de l'île de Formose, et celle des peuplades du Congo vendant leur parents ou leurs enfants. — Toujours même objection; mais si dans tous ces usages on trouve son utilité ou son plaisir, n'est-on pas justifié par là même. Et quand on nous rapporte avec une complaisance qui n'est ni de bon goût ni de bonne compagnie, qui même semble parfois d'un étrange relâchement, ce

qui se fait au Tonquin, à Siam, dans l'Orient, quand on nous parle dans le même sens de l'amour grec, en prouve-t-on mieux ce qu'on appelle les vertus de préjugé; l'utilité, la sensualité, n'est-elle pas toujours là pour tout expliquer et tout légitimer. On a beau dire ensuite qu'on n'a pas prétendu se faire l'apologiste de la débauche, mais seulement donner des notions plus nettes des deux espèces de vertu, et mieux faire connaitre le mal pour indiquer le remède, il n'y a pas moins dans tout cet étalage de faits honteux, beaucoup d'inconvénients et fort peu de démonstrations. Qu'après nous avoir saturés de tels détails, et en être venu jusqu'à vanter l'utilité des femmes galantes pour l'emploi qu'elles font de leurs richesses, on déclame contre les moralistes qui *recommandent la modération* dans les désirs, que l'on cherche à les tourner en ridicule, et que l'on dise d'eux: « Rien de plus dangereux dans un état que ces moralistes hypocrites, qui, concentrés dans une petite sphère d'idées, répètent continuellement ce qu'ils ont entendu dire à leurs mies et recommandent la modération des désirs..... Ils ne sentent pas que leurs préceptes, utiles à quelques particuliers, placés dans certaines circonstances, seraient la ruine des nations qui les adopteraient ; » il n'y a pas lieu de s'en étonner. Un moraliste du bel air, et qui n'écrit pas pour effrayer de ses sévérités un monde frivole et voluptueux, doit prendre en quelque pitié ces instituteurs des âmes simples et honnêtes, qui ont la petitesse de leur prêcher la modération dans les désirs, et à la rigueur le renoncement et le sacrifice; et tout au plus peut-il condescendre jusqu'à leur conseiller de *substituer dans leurs maximes le langage de l'intérêt* à celui de leur étroite et quelque peu naïve sagesse; ce qui n'empêche pas notre auteur dans une de ces réflexions qui lui échappent parmi ses fréquen-

tes contradictions de s'écrier : C'est par un oubli absolu de ses intérets personnels qu'un moraliste peut se rendre utile à sa patrie. (p. 310).

Mais l'esprit à son tour et toujours en parallèle avec la probité, est aussi considéré par Helvétius relativement aux siècles et aux pays divers. On sait d'avance quel sera le résultat de ce nouvel examen : « L'estime pour les différents genres d'esprit dans chaque siècle est proportionné à l'intérêt que l'on a de les estimer » (p. 325). « Le goût c'est l'intérêt » (p. 335). Comme nous l'avons déjà vu, même principe en esthétique qu'en morale ; l'utile en tout et par-dessus tout. Ainsi, comme prédicateurs on préférait Menot et Maillard au XVI^e^ siècle, et Bourdaloue au XVII^e^, affaire de goût, c'est-à-dire d'intérêt. Affaire de goût et d'intérêt encore, que l'espèce de prédilection que l'on a eue pour Corneille au XVII^e^, et pour Racine au XVIII^e^. « Une certaine faiblesse de caractère, suite nécessaire du luxe et du changement arrivé dans nos mœurs, nous privant de toute force et de toute élévation dans l'âme, explique cette différence de penchants, de même que la préférence que l'on donne aux comédies sur les tragédies » (p. 339). Le beau n'est donc pas plus chose en soi que le bien : il n'est que ce que le fait l'utile, et l'utile, il ne faut pas l'oublier, n'est dans la rigueur de cette doctrine, que ce qui touche et réjouit les sens, que ce qui satisfait la sensibilité physique. Avec la sensibilité physique pour sujet et pour juge, et l'utilité pour objet et chose à juger, faites si vous le pouvez de la critique, faites cette haute application des plus délicates de nos facultés à la perception et au goût des plus exquises vérités de l'ordre spirituel et moral ; tentez cette impossibilité, et bientôt vous vous convaincrez que, réduits aux termes auxquels Helvétius vous enchaîne, avec les sens d'un côté, et ce qui

plaît aux sens de l'autre, vous ne pourrez prononcer du beau que comme d'une saveur, d'une odeur, d'une couleur ou d'un son, et par cela qui seul juge de ces propriétés, par le palais, l'odorat, la vue et l'ouie; c'est-à-dire que vous n'en prononcerez plus et que vous vous bornerez tout au plus à dire quand il vous arrivera de trouver certaines belles choses qui sont utiles, qu'elles valent par l'utilité et non par la beauté. Ainsi, pour reprendre l'exemple même d'Helvétius, dans Corneille vous apprécierez, au sein des hautes régions où il emporte votre âme, non plus cette poésie supérieure et idéale qui vous ravit dans ce que votre cœur a de plus grand et votre raison de plus pur, mais cette propriété qu'il pourra par accident, par une de ces rencontres où les choses les plus sublimes se joignent aux plus basses, avoir également, de vous rendre le corps plus dispos et de vous procurer un certain bien-être, et ce sera avec lui de l'hygiène que vous ferez, et non de l'esthétique, non, j'oserai le dire, de cette religion de la grandeur dans la beauté, qui donne bien aussi une certaine santé, mais à l'âme qu'elle purifie et sanctifie dans ses plus nobles parties, non au corps auquel elle ne s'abaisse pas ou qu'elle ne touche que de loin. Ainsi encore dans Racine vous estimerez moins cette divine suavité d'inspiration et d'expression qui n'est pourtant pas sans éclat et sans force, mais qui avant tout abonde en chants soutenus d'amour et de tendre harmonie, que cette vertu, si par hasard il l'a, de caresser votre mollesse, de flatter votre sensualité, d'être pour vous un objet de luxe, et un moyen raffiné de voluptueuses jouissances. Est-ce là du goût, est-ce là de la critique? Ce n'est que de l'économie politique appliquée à des choses dont elle n'est pas juge.

Ces observations qui conviennent à ce qui précède,

conviennent également à ce qui suit dans notre auteur. Il s'agit en effet de l'esprit envisagé par rapport aux différents pays. Or, c'est toujours chez lui la même règle d'estime proposée, et la même règle d'estime, selon nous, à rejeter. Il pense que ce genre d'esprit, qu'on appelle l'éloquence, n'est si fort prisé dans les pays républicains, que parce qu'il ouvre la carrière des richesses et des grandeurs. N'est-ce pas encore dire que soit aux yeux de l'orateur, soit à ceux des auditeurs, ce don et cet art tout ensemble, cette puissance toute spirituelle qui s'adresse à l'intelligence par les idées, et au cœur par les passions, qui dans son excellence et sa force vaut avant tout par la vérité et ce qu'il y faut de beauté pour éclairer, toucher et persuader les âmes, n'est cependant, dans l'opinion des hommes que chose de négoce, instrument de bien-être, objet qui se vend et s'achète ni plus ni moins qu'une étoffe, qu'un bijou, qu'un meuble de luxe, que fabrique pour le gain un ouvrier intelligent, et que paie pour son plaisir un consommateur intéressé et souvent une dupe. Voilà tout le secret de cette espèce de production qu'on nomme l'éloquence; métier et marchandise, rien de plus, rien de mieux. Ainsi jugée et tarifée l'industrie de la parole, est-elle assez méconnue, est-elle assez dégradée, est-elle assez exclusivement vue par ses tristes et bas côtés? Et cependant même lorsqu'il arrive que celui qui s'y livre la détourne de son noble et légitime but, et l'applique à des desseins qu'il ne saurait avouer, ne faut-il pas, s'il veut encore trouver ou conserver en lui quelque vertu de persuasion, qu'il ait, ne fût-ce qu'en passant, quelque généreuse conviction, quelque entraînante passion? Ne faut-il pas de même que ceux, auxquels il parle, recherchent auprès de lui autre chose qu'un amusement de l'oreille, qu'un plaisir des yeux,

qu'un mensonge et qu'un jeu qui les flatte dans leur sensibilité physique? que si l'orateur est vraiment l'orateur, c'est-à-dire l'homme d'une grande pensée, et d'une vive émotion, à rendre par un discours plein de clarté d'ordre de mouvement et de vie, et si ceux qui l'écoutent, sont aussi des esprits inquiets d'une sainte cause, animés de généreux sentiments, c'est un commerce sans doute aussi, qui s'établit entre eux et lui, c'est un échange assurément, mais où rien ne se fait que d'âme à âme, et qui ne soit d'un côté raison, lumières supérieures et haute impulsion d'amour, et de l'autre, après plus ou moins de résistance et de lutte, foi, adhésion d'esprit et soumission de cœur. Où y a-t-il là place pour ce trafic honteux et ce métier sans pudeur qu'Helvétius se plaît à nous montrer dans les nobles travaux de l'éloquence?

Laissons-le donc dire; laissons-le expliquer au même point de vue d'autres dons de l'esprit, la clarté, l'agrément, la grâce et la légèreté dans les productions littéraires; qu'en toutes il voit pour fin, le bien-être du lecteur, sa peine épargnée et sa paresse favorisée; qu'il réduise ainsi toute la critique à une sorte d'application de l'économie politique, nous n'avons plus, après ce qui vient d'être dit, à discuter mais à constater cette conséquence nécessaire de la doctrine qu'il professe. Toutefois il serait difficile de se taire sur l'étrange réforme qu'il est, par la suite de ses idées, conduit à proposer pour l'éducation des femmes. Comme c'est à elles qu'il attribue le goût fort répandu de son temps, pour les compositions frivoles, pour les romans et les historiettes, comme par suite de l'influence qu'elles exercent, la grande affaire de leur vie est la galanterie, il croit qu'il y aurait un moyen entre autres de corriger cet abus : « Ce serait, je n'ai pas besoin d'avertir que je cite et même que je ne cite pas

tout, de les débarrasser d'un reste de pudeur, dont le sacrifice les met en droit d'exiger le culte et l'adoration perpétuelle de leurs amants. » Les hommes en seraient plus indépendants, plus raisonnables et plus sages (p. 359).

Tout cela peut être conséquent, mais il faut avouer qu'il est malheureux d'être amené par la logique à de telles propositions, et qu'en venir à demander pour la sagesse et l'indépendance, entendez la plus libre jouissance de l'homme, l'avilissement de la femme, c'est se laisser pousser par le raisonnement à de bien étranges excès. Ainsi, ce n'était pas assez d'avoir été entraîné à flétrir dans notre esprit la poésie, l'éloquence et les lettres, il fallait encore en venir à retirer tout respect à celles qui y ont tant de droit, et en ont tant de besoin.

Helvétius n'a compris, au moins par son système, ni ce qu'elles valent, ni ce qu'elles exigent, et si j'avais à cet égard à lui donner une leçon, je la lui donnerais simple et courte, et je l'emprunterais à un auteur qui a bien aussi ses excès de doctrine, mais qui les tempère ou y échappe par cette intelligence venue du cœur, à laquelle se révèlent les bonnes et saintes choses; M. De Maistre, écrivant à sa fille, lui dit dans l'effusion de ses conseils et de sa tendresse de père : Le grand honneur est de faire des hommes et c'est ce que les femmes font mieux que nous. Et ailleurs encore : « Les femmes ne font aucun chef-d'œuvre (il s'agit de ceux de l'esprit) en aucun genre..... mais elles font quelque chose de plus grand que tout cela ; c'est sur leurs genoux que se forment ce qu'il y a de plus excellent dans le monde, un honnête homme et une honnête femme ; c'est le plus grand chef-d'œuvre du monde. » Or, je le demande, est-ce de la femme avilie, et *débarrassée*, comme le dit Helvétius, *d'un reste de pudeur*, que viendra

à l'enfance pour la soutenir, l'élever, la conduire de l'état d'innocence à celui d'honnêteté, cette vigilance, cette pureté, cette religion dans l'amour qui fait la digne et vertueuse mère? En perdant le respect qu'elle se doit à elle-même, elle aura perdu également celui qu'elle doit à son enfant, et ce ne sera plus en lui une âme, une créature raisonnable, que dans son peu de retenue, son peu d'estime pour elle-même, et par suite son mépris de la nature humaine, elle se croira appelée à former; ce sera un animal de son sang qu'elle aura conçu et mis au monde sans pieuse sollicitude et même sans tendresse. Car il faut la pudeur au cœur de la femme pour y développer et y conserver toutes les autres vertus; c'en est le parfum et à-la-fois le principe vivifiant; de la part de celle qui n'a pas ce sens inquiet, timide, exquis et grâcieux tout ensemble de l'honnête, n'attendez pas les délicatesses de conscience et la pureté de sentiment de la fille, de l'épouse et de la mère, et craignez bien des oublis et bien des abaissements. Ce n'est pas sur ce modèle et à cette fin que Dieu a fait la compagne de l'homme.

Mais il est temps d'en finir avec l'analyse de ce discours, et de constater en dernier lieu, que l'auteur en considérant l'esprit comme la probité par rapport à l'univers, ne voit pas, pour en juger sous ce nouvel aspect, d'autre mesure que celle qu'il a constamment appliquée, c'est-à-dire, l'intérêt. Ainsi, il pense que s'il existait une probité qui s'étendrait à l'univers, elle ne serait que l'habitude des actions utiles à toutes les nations; mais il n'y croit pas, et il admet tout au plus à cet égard des intentions et des vœux. Il n'en est pas de même de l'esprit, qui peut en se composant d'idées utiles à tous les hommes, avoir ce caractère de généralité. C'est ainsi que dans Homère, Virgile, Le Tasse et Milton, on trouve des pensées qui plai-

sent dans tous les temps, dans tous les lieux et à tous les hommes. Si donc dans ce cas, comme dans tous les autres, il y a un dispensateur de l'estime des hommes, nul doute que ce ne soit l'intérêt. En sorte que de tout point en matière d'idées, comme en matière de mœurs, ce qu'on estime, ce qu'on doit estimer, c'est uniquement l'utile. Telle est la conclusion générale de l'auteur, suite et résumé de toutes les conclusions particulières auxquelles il est successivement parvenu.

Cette conclusion, je la combattrai, mais je me hâte de le dire, ce sera plutôt en la partie qui regarde la probité, qu'en celle qui touche proprement à l'esprit, car quoique dans l'ordre de composition tel que se le propose Helvétius, ce soit évidemment celle-ci qui ait le pas sur celle-là, dans l'ordre d'importance c'est au contraire la seconde qui l'emporte sur la première; la preuve en serait s'il la fallait, dans le soin avec lequel la plupart des auteurs, que j'aurai par la suite l'occasion de citer, se sont bornés dans leurs critiques à ce point de doctrine. Je ne ferai pas autrement qu'eux ; je m'attacherai avant tout à discuter et à apprécier le principe de l'intérêt, tel que le professe Helvétius, lorsqu'il l'applique aux actes et aux habitudes de la vie morale, et je m'en tiendrai pour le reste aux remarques particulières que j'ai pu mêler çà et là au cours de mon analyse. Je vais donc examiner, pour la juger dans ce qu'elle a de plus général, cette théorie définie comme elle vient de l'être; mais avant je laisserai parler des écrivains dont l'intervention dans cette question ne sera certainement pas inutile.

Dans la pratique parce que nous sommes faibles, parce que nous sommes tentés, parce que souvent en nous le mal prévaut sur le bien, l'intérêt sur la raison et la chair sur l'esprit, nous ne sommes que trop disposés à une fa-

cile indulgence à l'égard de certaines maximes. Dans la spéculation du moins, et quand nous n'avons à prononcer que du vrai et du faux, soyons plus fermes et plus sévères, ne fléchissons pas sur les principes, en morale surtout. On perd la foi aux choses, de plus d'une façon et à plus d'un degré. On peut ne pas croire à Dieu, ou du moins à certains de ses attributs ; on peut ne pas croire à l'âme et à certaines de ses facultés, et ce sont déjà de terribles doutes que ceux-là; mais on peut en outre ne pas croire à la loi morale et à ses applications, et c'est le pire de tous, car il implique les autres, et atteint pour la corrompre au plus profond de la conscience. Or, avec Helvétius on devient au moins indifférent et sur Dieu et sur l'âme et on ne tient pas bien vivement, car on la nie à chaque instant, à la loi morale elle-même. On arrive ainsi à un triste et fâcheux détachement de toutes les grandes vérités, nécessaires cependant à notre esprit et à notre cœur. Il y a donc lieu de se féliciter de trouver à côté d'Helvétius et en opposition avec lui sur ce qu'il y a de plus fâcheux dans sa doctrine, des auteurs, ses contemporains, quelques-uns même ses amis, et sur d'autres points ses partisans, et de les entendre protester avec éclat contre ses maximes. C'est avec d'autant plus de confiance que nous en viendrons ensuite nous-mêmes à discuter et à juger cette fausse philosophie.

Ecoutons d'abord Voltaire.

Sur une pensée de d'Holbach, mais qui pourrait tout aussi bien être d'Helvétius, et qui est que dès que « le vice rend l'homme heureux, il doit aimer le vice, » il s'était écrié : Cette maxime est encore plus détestable en morale que les autres ne sont fausses en métaphysique ; et il le prouvait par quelques réflexions pleines de sens et de cœur. Il est dans les mêmes sentiments, chaque fois que

l'occasion s'en présente, et il y est si attaché qu'il n'hésite pas en plus d'un endroit à se séparer de Locke lui-même, qu'il est en général si disposé à suivre, mais qui lui paraît sur ce point s'écarter de la vérité et nier au moins indirectement les idées du juste et de l'injuste. C'est ainsi qu'il dit : « Locke, le plus sage des métaphysiciens que je connaisse, semble, en combattant avec raison les idées innées, penser qu'il n'y a aucun principe de morale universelle.. . . . . Mais n'est-il pas évident que Dieu a voulu que nous vivions en société, comme il a donné aux abeilles un instinct et des instruments propres à faire le miel. Or, la société ne peut subsister sans les idées du juste et de l'injuste ; il nous a donc donné de quoi les acquérir. . . . . Voilà donc le bien de la société, établi pour tous les hommes, depuis Pékin jusqu'en Islande, comme la règle immuable de la vertu. » Et ailleurs encore : « Locke, dit-il, qui m'instruit et m'apprend à me défier de moi-même, ne se trompe-t-il pas parfois comme moi-même? Il veut prouver la fausseté des idées innées. Mais n'ajoute-t-il pas une bien mauvaise raison à de fort bonnes. Il avoue qu'il n'est pas juste de faire bouillir son prochain dans une chaudière et de le manger ; il dit cependant qu'il y a des nations anthropophages et que ces êtres pensants n'auraient pas mangé des hommes, s'ils avaient eu des idées du juste et de l'injuste que l'on suppose nécessaires à l'esprit humain. Sans entrer ici dans la question, s'il y a en effet des nations anthropophages. . . . . Des vainqueurs ont mangé leurs esclaves pris à la guerre, ils ont cru faire un acte très-juste, ils ont cru avoir sur eux droit de vie et de mort. . . . . ils avaient une très-fausse idée du juste, mais en fait, ils croyaient agir justement. » Cette réponse de Voltaire n'est peut-être pas tout-à-fait suffisante, et

Rousseau la complètera. Mais d'avance on peut y ajouter cette remarque, que les sauvages, comme les peuples civilisés, avec leurs idées d'ailleurs fort confuses de la justice, ont leurs passions, leurs colères, leurs intempérances de vengeance, qui les emportent et leur font violer la loi qu'ils ont en eux, qui les rendent par conséquent coupables et cruels, comme nous le devenons nous-mêmes, tout policés que nous sommes, quand dans nos jours de fureur et d'aveugle égarement, nous commettons de ces actes sanglants, dont nous fait rougir l'histoire.

Voltaire poursuivant sa pensée l'exprime avec plus de précision encore, lorsqu'il nous montre que comme « la loi de gravitation, qui agit sur un astre, agit sur tous les astres, sur toute la matière; ainsi la loi fondamentale de la morale agit sur toutes les nations connues; » et qu'il y joint ces explications : « Qu'appellez-vous la nature? — L'instinct qui nous fait sentir la justice. — Qu'appellez-vous juste et injuste? — Ce qui paraît tel à l'univers. — Et toutes ces lois diverses, contradictoires? — Lois de convention, usages arbitraires, modes qui passent; l'essentiel demeure toujours. Montrez-moi un pays où il soit honnête de me ravir le fruit de mon travail, de violer sa promesse, de mentir pour nuire, de calomnier, d'assassiner, d'être ingrat, de battre son père et sa mère quand ils vous présentent à manger. Oui, encore une fois il y a une loi naturelle, et elle ne consiste ni à faire le mal d'autrui ni à s'en réjouir. » . . . . . « L'idée de justice est tellement une vérité de l'ordre, à laquelle tout l'univers donne son assentiment, que les plus grands crimes qui affligent la société, la guerre par exemple, sont commis sous un faux prétexte de justice. . . . . Les petits voleurs eux-mêmes, quand ils sont associés, se gardent bien de dire : allons voler, allons arracher à la veuve et à l'or-

phelin leur nourriture. Ils disent: soyons justes, allons reprendre notre bien des mains des riches, qui s'en sont emparés. Le mot d'injustice ne se prononce jamais dans un conseil d'état où l'on propose le meurtre le plus injuste. Les conspirateurs, même les plus sanguinaires, n'ont jamais dit: commettons un crime; ils ont dit: vengeons la patrie des crimes du tyran, punissons ce qui nous paraît une injustice. »

Enfin dans son poème de *la loi naturelle*, Voltaire rend la même pensée dans ces vers:

Je ne puis ignorer ce qu'ordonna mon maître;
Il m'a donné sa loi, puisqu'il m'a donné l'être.
. . . . . .
La morale uniforme, en tout temps, en tout lieu,
A des siècles sans fin parla au nom de Dieu.
. . . . . .
Le bon sens la reçoit, et les remords vengeurs,
Nés de la conscience, en sont les défenseurs;
. . . . . .
D'un bout du monde à l'autre elle parle, elle crie:
« Adore un Dieu, sois juste, et chéris ta patrie. »
. . . . . .
De la raison naissante elle est le premier fruit;
Dès qu'on la peut entendre, aussitôt elle instruit:
Contre-poids toujours prompt à rendre l'équilibre
Au cœur plein de désirs, asservi, mais né libre;
Arme que la nature a mise en notre main,
Qui combat l'intérêt par l'amour du prochain.

Nous venons d'entendre Voltaire; écoutons maintenant Rousseau. Les arguments sont en partie les mêmes; mais outre qu'ils ne sont pas présentés du même ton et sous la même forme, nous ne devons pas en craindre le retour et la répétition. On ne saurait trop insister sur les raisons à

opposer à une doctrine que l'auteur ne se lasse pas de reproduire et de célébrer ; on ne saurait trop de fois chasser au loin cette fausse colombe, pour me servir d'une image empruntée à un des critiques d'Helvétius, qui, trompeuse messagère de paix, n'a pas besoin, pour prendre pied, de chercher des terres inconnues, et qui trouve toujours parmi nous quelque lieu où se poser.

Rousseau n'est pas un de ceux qui la repoussent avec le moins de force. A la suite de l'apostrophe à Helvétius que j'ai citée plus haut, examinant le fondement de la morale il dit : « Il est au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel nous jugeons nos actions et celle des autres, comme bonnes et mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience. Mais à ce mot j'entends s'élever de toute part la clameur des prétendus sages : Erreur de l'enfance, préjugé de l'éducation, s'écrient-ils tous de concert ; il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience, et nous ne jugeons d'aucune chose que par des idées acquises. Ils font plus : cet accord de toutes les nations ils l'osent rejeter, et contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes, ils vont chercher dans les ténèbres quelque peuple obscur et connu d'eux seuls ; comme si tous les penchants de la nature étaient anéantis par la dépravation d'un seul peuple, et que sitôt qu'il est des monstres, l'espèce humaine ne fut plus rien..... Chacun, dira-t-on, concourt au bien public par son intérêt. Mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice ? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt ? sans doute nul n'agit que pour son bien ; mais s'il n'est pas un bien moral dont il faut tenir compte, on n'expliquera jamais par l'intérêt propre que les actions des méchants. Or ce serait une trop abominable philosophie que celle où l'on serait embar-

rassé des actions vertueuses. » Et après les développements qui suivent et qui ont beaucoup de rapports avec ceux de Voltaire, Rousseau finit par ces paroles si connues mais qu'on aime à se rappeler : « Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions. »

Diderot, qui comme on le sait, n'est certainement pas toujours un très-sévère moraliste, mais à qui il arrive aussi, surtout quand il critique, d'avoir ses rencontres heureuses et ses veines de sagesse, attaque dans deux morceaux, l'un relatif au livre de l'*Esprit*, l'autre à celui de l'*Homme*, mais dans le second plus fortement que dans le premier, la morale de l'intérêt. Voici ce qu'il dit en dernier lieu, en prenant pour exemple les savants, ceux du moins qui sont véritablement dévoués à leurs travaux : « Comment se persuader que chez eux l'amour des talents est fondé sur l'amour des plaisirs physiques.

. . . . . .

Croyez que quand Leibnitz s'enferme à l'âge de vingt ans, et en passe trente dans sa robe de chambre, enfoncé dans les profondeurs de la géométrie, ou perdu dans les ténèbres de la métaphysique, il ne pense pas plus à obtenir un poste (Diderot qui ne ménage rien, indique ici crûment un autre mobile), et à remplir d'or un vieux bahut, que s'il touchait à son dernier moment..... C'est un être qui se plaît à méditer, qui est un sage ou un fou, qui fait un cas infini de l'éloge de ses semblables, qui aime le son de l'éloge, comme l'avare le son d'un écu.... et tente de faire une grande découverte pour se faire un grand nom..... Voilà le bonheur qu'il envie et il en jouit.

Proposez-lui tous les plaisirs des sens à la condition qu'il renonce à la solution d'un problème et il ne le voudra pas. Offrez-lui la place de premier ministre, s'il consent de jeter au feu son traité de l'harmonie préétablie, il n'en fera rien. Il est avare, forcez sa porte, entrez dans son cabinet le pistolet à la main et dites-lui : ou ta bourse ou ta découverte du *Calcul des fluxions*, et il vous livrera la clef de son coffre-fort en souriant. » Et après divers développements dans le même sens, il ajoute : « Que direz-vous de tant de philosophes nos contemporains et nos amis, qui gourmandent si fièrement les prêtres et les rois? ils ne peuvent se nommer; ils ne peuvent avoir en vue, ni la gloire, ni l'intérêt, ni la volupté..... Comment résoudrez-vous, en dernière analyse, sans un pitoyable abus de mots, en des plaisirs sensuels, ce généreux enthousiasme qui les expose à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie?..... Je vous entends, ils se flattent qu'un jour on les nommera et que leur mémoire sera éternellement honorée parmi les hommes; je le veux. Mais qu'a de commun cette vanité héroïque avec la sensibilité physique et la sorte de récompenses abjectes que vous en déduisez..... Mon ami, votre vaisseau fait eau de toute part, et je pourrais le couler à fond par l'exemple de quelques hommes qui ont encouru l'ignominie et l'ont supporté dans le silence, pendant une longue suite d'années, soutenus du seul espoir de confondre un jour leurs injustes concitoyens..... » Puis passant d'un ordre d'idées à un autre, d'une classe d'hommes à une autre, à laquelle il est cependant moins favorable, il n'en dit pas moins : « Quel rapport y a-t-il entre l'héroïsme insensé de quelques hommes religieux et les biens de ce monde? Ce n'est pas (ici encore Diderot a des mots à lui et que je dois passer)..... de s'enivrer de vins

délicats, de se plonger dans un torrent de voluptés sensuelles ; ils s'en privent ici-bas et n'en espèrent pas là haut. Ils donnent ce qu'ils ont et ils sont persuadés qu'il est plus difficile à l'homme riche de se sauver, qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille. Ils n'ambitionnent point de postes éminents ; le premier principe de leur morale est le dédain des honneurs corrupteurs et passagers. Voilà ce qu'il faut expliquer ; quand on établit une loi générale, il faut qu'elle embrasse tous les phénomènes et les actions de la sagesse et les écarts de la folie. » Ainsi s'exprime Diderot, et c'est à-peu-près le même langage qu'il tient dans sa correspondance avec Falconnet. Pourquoi n'a-t-il pas toujours parlé de même? Pourquoi dans ses saillies d'imagination et ses entraînements de système a-t-il été trop souvent aussi loin et plus loin dans le même sens qu'Helvétius? C'est qu'alors livré à lui-même, et dans tout l'abandon de sa fougueuse nature, il n'a rien qui le retienne et l'empêche d'abonder sans mesure en ses folles pensées. Mais ici il est juge, il est magistrat et maître, il est dans le rôle d'un homme tenu d'avoir raison et il n'y manque pas ; il coule à fond, comme il le dit, la frêle barque d'Helvétius.

En passant de Diderot à Turgot, nous ne passons précisément pas du même au même ; nous allons de l'un des esprits les plus irréguliers à l'un des mieux réglés du XVIII^e^ siècle. Turgot est un sage, qui, quoique pénétré de l'esprit général de son temps, n'en partage pas cependant tous les principes de philosophie ; c'est une grande intelligence et un noble cœur, auquel il a été rendu ce témoignage par un roi qui le comprit sans pouvoir le seconder et le soutenir dans ses plans de réforme : « Il n'y a que vous et moi qui voulions le bien de mes peuples. » Il ne doit donc ni approuver ni goûter le livre d'Helvétius. Il en

écrit en effet fort sévèrement à Condorcet : « Comme je ne crois pas, monsieur, dit-il, que vous fassiez jamais un livre de philosophie sans logique, de littérature sans goût, et de morale sans honnêteté, je ne crois pas que la sévérité de mon jugement puisse vous effrayer..... On prétend qu'Helvétius a dit le secret de bien des gens, je suis fâché qu'on ait prêté ce mot à Mme de Boufflers ; j'avais toujours pensé qu'il était de Mme Dudeffand à laquelle il appartient de droit. Je sais qu'il y a beaucoup de passablement honnêtes gens, qui le sont à la manière et d'après les principes du *Livre de l'Esprit*, c'est-à-dire d'après un calcul d'intérêt. J'ai sur cela plusieurs choses à remarquer : pour que ce fût un mérite dans ce livre, il faudrait que l'auteur se fût attaché à prouver que les hommes ont un intérêt véritable à être honnêtes gens, ce qui est facile ; mais il semble continuellement occupé à prouver le contraire. Il répand à grands flots le mépris et le ridicule sur tous les sentiments honnêtes et sur toutes les vertus privées. Par la plus lourde et la plus absurde des erreurs il veut faire regarder ces vertus comme nulles, pour ne vanter que de prétendues vertus politiques, beaucoup plus funestes aux hommes, qu'elles ne peuvent leur être utiles..... Il établit qu'il n'y a pas lieu à la probité entre les nations, d'où il suivrait que le monde doit être éternellement un coupe-gorge ;..... nulle part il ne s'appuie sur une connaissance approfondie du cœur humain ; nulle part il n'analyse les vrais besoins de l'homme ;..... il ne se doute nulle part que l'homme ait le besoin d'aimer, autrement il n'aurait pas dit que l'intérêt est l'unique principe qui le fait agir. Il eut compris que dans le sens où cette proposition est vraie, elle est une puérilité et une abstraction métaphysique, d'où il n'y a aucun résultat pratique à tirer, puisque alors elle équivaut à dire que

l'homme ne désire que ce qu'il désire. S'il parle de l'intérêt réfléchi, calculé, par lequel l'homme se compare aux autres et se préfère, il est faux que les hommes, même les plus corrompus, se conduisent toujours par ce principe, il est faux que les sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, leurs actions et leurs affections. La preuve en est qu'ils ont besoin de vaincre leurs sentiments lorsqu'il est en opposition avec leur intérêt; la preuve en est qu'ils ont des remords; la preuve en est qu'ils sont touchés des romans et des tragédies, et qu'un roman dont le héros agirait conformément aux principes d'Helvétius leur déplairait beaucoup..... Il y a des hommes très-peu sensibles et qui sont en même temps honnêtes;..... mais tous ont pour base de leur honnêteté la justice et même un certain degré de bonté. »

Parmi ceux dont j'avais annoncé que je rapporterais le sentiment sur la morale d'Helvétius, je n'avais pas d'abord eu l'intention de donner une place à La Harpe. C'est qu'en effet sa critique, d'ailleurs fort passionnée, n'offre pas de caractère qui la distingue particulièrement, j'en tirerai cependant ce trait qu'il cite et qui est une bonne manière de marquer les suites fâcheuses en politique d'une telle morale : « Quand Fabricius entendit Cynéas, à la table de Pyrrhus, débiter la doctrine d'Epicure sur le plaisir et la douleur, dieux immortels, s'écria-t-il, puisse cette doctrine être toujours celle des ennemis de Rome ! » Le mot est sans doute plus politique que philosophique, et si l'ordre des temps me permettait de faire ce rapprochement, je dirais plus stoïcien que chrétien, mais il n'en est pas moins une forte réprobation des maximes épicuriennes. Et nous aussi, ajouterai-je, souhaitons pour notre pays, souhaitons pour tous les pays, souhaitons pour l'humanité que ce ne soit pas là la règle de

la vie soit publique soit privée, car ce serait la ruine de la société. Qu'est-ce en effet que l'égoïsme? la désassociation, si on me passe l'expression, la réduction du moi au moi, la faiblesse même de l'homme, auquel il n'est pas bon, si toutefois il n'est pas impossible d'être seul, surtout de cette solitude du cœur, qui fait qu'il n'aime que lui et en lui ce qu'il y a de moins noble. Où l'homme n'aime plus son prochain comme lui-même, ne le traite plus comme lui-même, l'efface en quelque sorte devant lui, il n'est plus deux, il n'est qu'un, il est seul, et seul il est dans toute son infirmité, toute sa misère naturelle, de sorte que cette morale qui semble tant faire pour le *moi*, au fond de lui est désastreuse, puisqu'elle lui ôte cette chose nécessaire entre toutes, et qui double sa vie, appelée par le christianisme du doux nom de prochain.

Je voudrais aussi citer parmi les juges de cette partie de la philosophie d'Helvétius, des écrivains sans doute moins illustres que ceux dont j'ai d'abord produit les noms, mais qui ont cependant leurs mérites, et qui ont surtout celui d'avoir fait au XVIII^e^ siècle, sans grand éclat peut-être, et sans grand résultat, mais non sans solidité et sans force une ferme opposition au sensualisme régnant, l'abbé de Lignac et l'abbé Gauchat par exemple (1).

L'abbé de Lignac, esprit fin et judicieux, penseur pénétrant, bon écrivain et analyste savant, n'a peut-être eu que le tort, dans son *examen du Livre de l'Esprit,* de n'avoir pas toujours donné à cette discussion, au moins dans la

(1) On pourrait nommer aussi le P. Richard, l'abbé Baruel et autres. Si l'on voulait être édifié dans le détail des nombreuses inconséquences dans lesquelles tombe Helvétius, on n'aurait qu'à consulter un long chapitre de l'abbé Gauchat qui en fait, on peut le dire, un recueil complet et vraiment curieux.

forme, un tour assez sérieux, car il est difficile de réfuter avec plus de vigueur et de modération tout ensemble la doctrine d'Helvétius, et quoiqu'il s'attache particulièrement à en combattre la métaphysique, il n'en néglige pas la morale, et voici comment entre autres endroits il en présente la critique (p. 104 de son *examen comique*) : « Pourquoi êtes-vous au monde? — Pour m'y procurer le plus de plaisir possible. — Êtes-vous libre de choisir entre plaisir et plaisir? — Non, je suis entraîné par une fatalité invincible dans toutes mes volontés et toutes mes actions. — Vous n'êtes donc pas au monde pour être honnête et vertueux? — J'y suis pour y être ce que j'y suis, puisque je ne puis y être autrement. — Qu'est-ce que la vertu? — C'est mon intérêt personnel, lié à celui de ma nation. — Êtes-vous obligé d'aimer l'intérêt de votre nation? — Autant que j'y trouve mon compte. — Seriez-vous méchant si vous troubliez l'ordre de la société? — Oui, dans l'esprit de mes concitoyens; mais en moi-même je serais bon comme un loup le serait dans son espèce. — Qu'est-ce que la perfection morale? — Ce qu'il plaît aux hommes d'appeler ainsi. — D'où viennent les grandes vertus? — Des passions poussées jusqu'à leur dernière période, et qui font aussi les grands crimes. — Faut-il réprimer les passions? Ce serait peine inutile dans des êtres qui sont mus par la fatalité et pernicieuse, si elle réussissait. »

Quant à l'abbé Gauchat, dont je voudrais aussi donner quelque chose, pour lui faire honneur de sa part dans la lutte contre Helvétius, théologien peut-être plus que philosophe, il ne manque cependant pas de bonnes raisons dans sa réfutation, mais il laisse parfois à désirer plus de sobriété, plus d'élévation, un meilleur ordre de composition; il y a trop du journaliste dans ses *lettres*. Voici

quelques-unes de ses observations sur la morale d'Helvétius (t. II, p. 140 et 260) : « Il y a en nous l'amour de soi et dans l'amour de soi un double désir, celui du bonheur et celui des moyens du bonheur. Le premier est nécessaire et universel, le second libre et variable. Helvétius ne reconnaît que le premier et dit en conséquence : Suivez ce but sans regarder aux moyens ; votre bonheur à tout prix et sans condition. Mais les moralistes chrétiens plus éclairés, et tenant compte de l'un et de l'autre désir, ne disent pas : n'ayez pas d'intérêt, ne cherchez pas votre bonheur, ils disent : cherchez votre bonheur, votre bonheur véritable ; mais ayez égard aux moyens, ne prenez que ceux que permet la loi divine. Point de bonheur par conséquent, contre cette loi qui est un commandement de justice et d'amour. Nous aimons, voilà le fond de notre être, mais ce qui n'est pas moins dans notre être, c'est d'avoir une loi, un ordre à suivre, et par suite l'obligation de nous conformer dans notre amour à cette loi, à cet ordre. On sait bien que tout ce que l'homme peut désirer, sentir, rechercher, c'est parce qu'il l'aime, qu'il le désire, le sent et le recherche. Mais il serait aussi absurde qu'impie de soutenir que tout ce qu'il fait, parce qu'il s'aime, est juste ; à l'amour de soi est essentiellement joint un autre principe qui le dirige et le rectifie. »

Tels sont les jugements que des auteurs, d'ailleurs d'ordre, de génie, d'humeur, de sentiments, et même on peut le dire de partis différents, s'accordent à porter sur la morale d'Helvétius. Ils sont, ce semble, accablants pour la doctrine qu'ils condamnent, et il n'y aurait rien à y ajouter, si par quelques réflexions, qui n'en sont au reste que la suite, on ne pouvait espérer en les rapprochant, en les coordonnant, en les ramenant par l'abstraction à une commune expression, en former une seule et

même critique, et leur prêter ainsi, au moins logiquement, une nouvelle force de réfutation. C'est ce que je vais essayer, et ce qui me servira en même temps de préparation et comme de transition à cette théorie de l'amour que j'ai annoncée précédemment et que je me propose de présenter, en opposition avec celle du *Livre de l'Esprit*.

Que suit-il donc, en les généralisant dans ce qu'elles ont d'essentiel, des diverses objections que nous venons de voir diriger contre la morale d'Helvétius? que des deux termes en rapport dans la question qu'il traite, du sujet et de l'objet, de l'homme et de son but, de ce qui le porte intimement au bien et du bien en lui-même, il n'entend pas mieux l'un que l'autre, qu'il les méconnait également, en réduisant l'un à la sensibilité physique et l'autre par conséquent à l'utile, et qu'ainsi de tout point sa solution est défectueuse. En premier lieu, n'y a-t-il en nous que l'amour de l'utile et tous nos autres amours n'en sont-ils dans leur diversité que des formes variées, l'amour du beau comme celui du juste, l'amour du vrai comme celui du saint; et par suite tous nos mérites, toutes nos vertus et tous nos talents, qui à l'aide de la liberté se rattachent à l'amour, n'ont-ils pour objet et pour fin que le bien-être et l'utile? La justice et la charité ne sont-elles que des intérêts, la piété qu'une industrie, le génie qu'un calcul, la poésie, l'éloquence et la science que des espèces de sensualités? Helvétius a raison; il n'y a en nous de mouvement au bien que par et pour les sens, et nous n'avons de bonté que la sensibilité qui leur est propre, c'est le triomphe en morale de la sensibilité physique comme il l'appelle.

Mais si aimer n'est pas toujours et en tout aimer l'utile; si avec l'utile qui n'est proprement que de la matière à

consommer, nous aimons notre prochain qui est une âme à respecter, si nous aimons notre créateur qui est une âme à adorer, si nous aimons le beau et le vrai dont l'un est dans les choses leur perfection à admirer, et l'autre leur essence et leur loi à déterminer; si par conséquent tout ce qui sort de bon de ces diverses manières d'aimer, si la justice et la charité ne sont plus du commerce et la religion de l'économie; si le génie sous tous ses aspects est autre chose qu'une affaire, si à un certain degré d'excellence et dans de certaines conditions toutes ces pratiques du bien deviennent chacune à leur manière de grands détachements de grands renoncements; si le juste a du héros, et le saint du martyr, si le poète aussi et l'orateur et le savant portent du dévouement dans leur œuvre, si par tant de traits éclatent des amours tout autres que celui de l'utile, Helvétius n'a plus raison; il a tort, et tort grave. Il se trompe de la plus triste, comme de la plus grossière des erreurs, il ne comprend de nos inclinations, de nos dispositions au bien que la moins relevée; encore ne la comprend-il pas avec exactitude, car ce n'est pas bien apprécier l'intérêt en lui-même, et tel que Dieu a pris soin de le mettre en nos cœurs, que de ne pas l'y voir uni et subordonné à quelque chose de supérieur et de plus pur, qui le légitime et l'explique. Helvétius n'entend rien au sage, au héros et au martyr; il n'entend rien au poète, au savant et à l'orateur. Que lui parlez-vous de Regulus ou de d'Assas? Que lui parlez-vous d'Homère, de Dante ou de Milton? et de Socrate et de Platon, et de Descartes et de Leibnitz?

Vous lui demandez si ce ne sont pas là de nobles et grandes âmes, de nobles et beaux génies, tout occupés d'autres soins que de celui de l'utile? il vous répondra que ce sont des façons d'industriels qui exploitent, ceux-ci

le vrai et le beau, ceux-là le juste et le saint, comme le laboureur son champ ou le fabricant sa houille, son fer ou son coton. Qu'attendez-vous qu'il vous dise de ces pauvretés sublimes, de ces sacrifices presque surhumains de ces morts presque divines, que vous honorez de vos plus profondes sympathies, de vos plus pieux respects, de vos plus religieux hommages? Que ce ne sont dans l'humanité de si admirables mérites, que parce qu'ils y sont dégagés de tout calcul intéressé? non, mais que ce sont au contraire des raffinements, il est vrai en dernière fin bien trompeurs, d'un sensualisme particulier; ou plutôt, parce que après tout l'utilité leur échappe, que ce sont des folies; folie en effet que le génie, si grave labeur et qui rapporte si peu; folie que la vertu qui travaille aussi, et souvent si douloureusement, pour ne pas plus produire; folie que toutes ces œuvres qui se détachent de la terre pour se donner au ciel, et n'arrivent à rien, à rien du moins de ce qui compte; folie comme cette autre folie, dont elles participent toutes plus ou moins et qui a été appelée la folie de la croix; car toutes ont cela de commun de tendre à une autre fin que la jouissance matérielle. Voilà ce qui surpasse Helvétius, ce qu'il ne conçoit ni n'explique, c'est-à-dire qu'il n'explique pas l'homme dans ce qu'il a d'excellent; l'explique-t-il même dans ce qu'il a de moins bon? Il semble que familier comme il l'est avec l'épicurien et le voluptueux, il devrait les avoir mieux pénétrés et compris. Il n'en est rien; ils lui restent, au moins en partie, obscurs et cachés. Car il n'y démêle pas ce qui sous ces habitudes de vie, sous ces engagements aux sens, sous ces entraînements aux plaisirs, y réside, néanmoins, pour y percer et s'y développer, à l'occasion, de secrètes ardeurs, de latente énergie, de bons germes ensevelis mais non pas étouffés, de vertus mêmes qui at-

tendent et peuvent avoir leur jour. Il ne sait pas que dans l'homme de plaisir, par un don persistant et une grâce de nature, il peut y avoir, quoique en apparence effacé, quoique souillé et corrompu, du meilleur de l'homme. Vienne en effet l'épreuve, vienne l'aiguillon pénétrant et le mieux jaillira, et le juste et le sage sortiront du volupteux et peut-être le héros, et peut-être le martyr ; et dans l'épicurien il ne sera pas impossible que se trouve et paraisse le stoïcien ou le chrétien. Il s'est vu plus d'une de ces singulières et admirables conversions. Helvétius n'y croit pas, mais c'est qu'il ignore en son fond la richesse du cœur humain. Il n'y voit qu'un amour, et le moindre de tous, tandis qu'il y en a tant d'autres, plus excellents, plus profonds. Je prends pour exemple le XVIII^e^ siècle lui-même ; aux moins bons de ses jours et dans les moins bons de ses mouvements, ce siècle qu'il ne faudrait pas cependant trop décrier de peur de le calomnier, n'en fut pas un précisément d'ascétisme et de rigorisme, quoiqu'il eût aussi son enthousiasme et ses hautes aspirations, quoique parmi tout son sensualisme, il ne restât pas indifférent aux plus saintes choses de l'âme, aux idées, à la liberté, à l'amour de l'humanité. Mais enfin, tenons-le pour un temps où mœurs et doctrines, tout semblait incliner du côté de l'utile: Helvétius qui y reconnaît, et même à l'excès, cette infirmité et cette faiblesse, n'y reconnait pas autre chose; il n'y soupçonne, il n'y pressent pas d'autres principes et d'autres mobiles. Il ne devinerait pas que le moment venu de prendre un autre caractère et de tenir une autre conduite, cette génération, en apparence si engagée à l'épicuréisme, trouvera en elle pour l'exil, la pauvreté, le champ de bataille et l'échafaud, une dignité, une constance, un courage, une résignation, des dévouements et des détachements, qui s'élèveront jusqu'à

l'héroïsme, jusqu'à la sainteté du martyre. C'était un secret qu'Helvétius ne savait pas, que son cœur, qui était noble et bon, aurait pu certainement découvrir, mais que son esprit, trompé par une fausse doctrine, lui dérobait malheureusement.

Il ne savait pas mieux, et par les mêmes raisons, ce qu'est le bien en lui-même, et ignorant comme il l'était des dispositions qui nous y portent, il l'était également des éléments qui le constituent.

En effet, si pour but à toutes les déterminations de notre âme, il n'y avait comme bien, que l'utile et ses fruits; s'il n'y avait avec l'utile, qui n'est, comme je l'ai déjà dit, que de la matière à consommer, ni le juste qu'on pourrait définir l'âme humaine à respecter, ni le saint qu'on pourrait dire l'âme divine à adorer, ni le beau qui est en toute chose une exquise perfection à admirer, ni le vrai qui en est l'ordre et l'essence à rechercher, ou si le juste et le saint, et le beau et le vrai, n'étaient au fond que l'utile, de rechef, il faudrait l'avouer, Helvétius aurait raison et sa morale serait la bonne. Il n'y aurait pas dans la vie d'autre objet de soin, de poursuite, d'amour, d'autre bien que le bien-être.

Mais si ce n'est-là qu'une hypothèse aussi fausse que fâcheuse, si avec l'utile, qu'il ne faut pas méconnaître, mais qu'il ne faut pas admettre seul, ni hors de sa place et de son rapport, il y a le juste et le saint, et le beau et le vrai; tous ont leur caractère et leur existence propres.

Helvétius qui a commencé par une grave erreur sur l'amour, finit par une erreur non moins grave sur l'objet même de l'amour; il se trompe grossièrement sur toutes les espèces de biens, l'utile excepté; et encore sur l'utile, n'est-il pas exact. Car qu'est-ce que l'utile sans le juste et le saint, sans le beau et le vrai? Qu'est-ce que l'utile

sans ce qui lui donne sa règle, sa raison, et au fond son vrai prix? Qu'est-ce que l'utile par-dessus tout et à l'exclusion de tout? Qu'est-ce que l'utile où tout rentre, Dieu et l'homme comme la nature? Sous la loi duquel, par conséquent, Dieu n'est plus proprement une âme pour notre âme, un principe excellent de sagesse et d'amour, une providence en un mot, mais plutôt un pourvoyeur, et plutôt encore, pour rappeler une expression de d'Holbach, une fabrique, un atelier; cet atelier universel qu'on nomme la nature? Qu'est-ce que l'utile, auquel tout l'homme se rapporte, à ce point que la famille n'est pas plus que le champ qui nous nourrit, et la patrie que le sol qui nous porte et nous protége en commun? Qu'est-ce que l'utile érigé en souverain but de la vie?

A cet état d'excès, l'utile est-il encore l'utile? conserve-t-il sa valeur propre; reste-t-il ce que par son essence il est appelé à être, un moyen légitime quand il est ordonné, de concourir matériellement au développement de notre destinée? Non, il n'est qu'un objet de recherches sans retenue et de poursuites sans mesure, qu'un appât corrupteur, qu'un bien qui n'en est plus un, parce qu'il n'a plus de règle.

Qui voudrait de l'utile à ce prix? et quelle conscience ne se révolterait à l'idée de l'intérêt ainsi proposé? Le cri de sainte indignation qui échappe, en cette occasion, à l'éloquence de Rousseau, n'est que l'écho des sentiments communs du genre humain.

Où en est donc Helvétius par toute sa théorie? Il établit une loi générale qui consiste à ramener tout amour à la sensibilité physique, et tout objet d'amour à l'utile. Mais quand on établit une loi générale, comme le lui fait observer Diderot, il faut qu'elle embrasse tous les phénomènes auxquels elle doit s'étendre; or, ici rien de tel; ni

tout l'amour d'une part, ni tout l'objet de l'amour de l'autre, ne rentrent dans l'explication qu'il lui plaît d'en donner; sa prétendue loi n'en est pas une, et son faux système est ce vaisseau qui fait eau de toute part, et qu'avec quelques exemples, comme dit encore Diderot, on peut aisément couler à fond.

Cependant, d'après ce que j'ai annoncé, tout n'est pas dit sur ce point. C'est une théorie de l'amour qu'Helvétius nous a donnée; pour achever de lui répondre, n'est-ce pas aussi une théorie de l'amour qu'il faut lui opposer, et qui soit, s'il est possible, plus complète, plus exacte et plus vraie que la sienne. Il n'a bien compris ni ce que c'est qu'aimer, ni ce que c'est que l'on aime. Or si, sur l'une et l'autre question, on croit avoir une solution meilleure et plus satisfaisante, ne convient-il pas de la présenter, et quoique sans doute ce soit toujours chose assez délicate que de toucher à ces matières, après Helvétius cependant la tâche est un peu moins difficile, et quant à moi, quoique je sente le besoin de réclamer de nouveau une bienveillante indulgence et une patiente attention, pour un travail qui, sans être précisément un hors-d'œuvre, ressemble du moins beaucoup à une digression, j'aborderai avec quelque confiance la double question que je me suis proposée de traiter, et à mon tour, je me demanderai qu'est-ce qu'aimer et qu'aimons-nous?

DAMIRON.

(La suite à une prochaine livraison.)

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
194 H36YD C001
Memoire sur Helvetius
3 0112 115795194